



TITLE:

杜詩における「陶謝」：「眞」字を
手がかりに

AUTHOR(S):

森, 博行

CITATION:

森, 博行. 杜詩における「陶謝」：「眞」字を手がかりに. 中國文學報
1994, 48: 1-34

ISSUE DATE:

1994-04

URL:

<https://doi.org/10.14989/177561>

RIGHT:

杜詩における「陶謝」

——「眞」字を手がかりに——

森 博 行

大谷女子大學

序 文

中華民國の梁啓超によれば、杜甫の偉大さを初めて認識したのは、北宋の王安石ということである。^① 中國文學における杜甫の現在の評價を思うとき、王安石の慧眼には、誠に驚くべきものがある。次に示す作品は、杜甫の『江上值水如海勢、聊短述』（『杜詩詳注』卷之十）と題する七言律詩である。

爲人性僻耽佳句 人と爲り 性僻にして 佳句に耽

り

語不驚人死不休 語 人を驚かさずんば 死すとも

休めず

杜詩における「陶謝」（森）

老去詩篇渾漫與 老い去りて 詩篇 渾て漫與なり
春來花鳥莫深愁 春來たりて 花鳥 深く愁うる莫

し

新添水檻供垂釣 新たに水檻を添えて 垂釣に供し
故著浮槎替入舟 故より浮槎を著けて 入舟に替う
焉得思如陶謝手 焉んぞ 思い 陶謝の如き手を得

て

令渠述作與同遊 渠をして述作せ令め 與に同遊せ

ん

第二句の「語 人を驚かさずんば 死すとも休めず」は、杜甫の詩歌藝術に對する激しい情熱を顯示するものとして古來有名である。だがこの詩が作られたのは、上元二年（七六一）、作者の齡は五十、ところはひとときの安らぎの地・成都、すでに老境にある詩人には、「死すとも休めず」という藝術への情熱も、時には冷めがちであり、自然に對する反應も澁り氣味。「詩篇 渾て漫與なり」、「花鳥 深く愁うる莫し」、これは、こういう心境をふと漏らしたものである。近ごろの楽しみは、趣味と實益をかねた魚釣り。

しかしこれも、大雨が降ってはままならぬ。それに付けても思われるのは、「陶謝の如き」詩作に情熱を燃やした文學の名手。己れが詩歌にかけた情熱を呼び覺ましてくれる「陶謝の如き」詩人はいないものか。

右の詩について、興味深く思うのは、第七句の「陶謝」である。「陶謝」の「謝」に對して、劉宋の謝靈運・謝惠連及び南齊の謝朓とする説もあるけれど、「陶」が東晉の陶淵明以外に考えられない以上、常識的に考えて、『九家集注杜詩』（卷二十六）などの言うとおり、「謝」はやはり謝靈運ひとりを指し、「陶謝」は陶淵明と謝靈運の兩人を指すとしてよいと、私は考える。③そして詩を資料とするかぎり、「陶謝」という並稱は、おそらく杜甫が言い始めてである。

ところで、杜甫が「陶謝」と並稱した理由について、實は餘りはつきりしていないらしい。伊藤正文氏が次のように言われた。「杜甫が何故「陶謝」と並稱したかは、兩者が比較的に時代を近くし、しかも杜が彼等を高く評價した故であるという以外に、なお内面的な理由もあるのであ

うが、餘り分明ではない」。④そこで私は、杜甫はなぜ「陶謝」と並稱したか、という問題について考えてみたいと思うのである。

一

周知の通り、早い時期には「顏謝」（顏延之と謝靈運）というふうにな並稱された。⑤それは、陶淵明は東晉、謝靈運・顏延之兩人は劉宋の詩人と認識されていたこと、また陶淵明が他の二者に對し、中央の政界・文學界から外れた存在であつたことなどによると思われる。もっとも、時代區分に關しては、例えば鍾嶸の『詩品』に「宋の徵士陶潛」とあつて、陶淵明を宋人とするものがある。また『宋書』の「隱逸傳」にも、彼の傳記が收録されている。しかし、陶淵明の政治的立場という問題も絡んで、⑥東晉の人とするほうがやはり一般的である。

ともかく「陶謝」という並稱は、杜甫に到って初めて使用された。それは、杜甫が沈約や鍾嶸などと違い、六朝時代を一つのまとまりとして鳥瞰することができたためでも

あろう。それにしても、例えば、『詩品』における陶淵明と謝靈運のランク付けの違い（前者は中品、後者は上品）や、後世の陶淵明に對する評價の高さなどを思うとき、杜甫の視野が常識的な文學史の枠を越えて、もっと遠くまで伸びていたことに驚きを禁じ得ない。

ところで杜甫という詩人は、「陶謝」という表現に限らず、ふたりの人物を並稱して表現するのが好みであるらしい。この時代の詩人に限定してみても、「鮑謝」（鮑照と謝靈運）や、「顏鮑」^⑧（顏延之と鮑照）という並稱もある。だから「陶謝」という言い方があるのなら、「陶顏」や「陶鮑」という言い方があるのもよさそうに思われるのだが、杜甫の詩にはこういう並稱はない。陶淵明と對になる相手は、必ず謝靈運なのである。しかも杜甫の詩には、「陶謝」という並稱だけではない。次のような表現もある。

『石櫃閣』（『杜詩詳注』卷之九）

優游謝康樂 優游す 謝康樂

放浪陶彭澤 放浪す 陶彭澤

『寄張十二山人彪三十韻』（『杜詩詳注』卷之八）

杜詩における「陶謝」（森）

謝氏尋山屐 謝氏 尋山の屐

陶公漉酒巾 陶公 漉酒の巾

謝康樂・陶彭澤、謝氏・陶公が、それぞれ謝靈運と陶淵明を指すことは言うまでもない。もっとも、このような對句の形で、あるふたりの人物を並稱する方法は、杜甫の詩以外にもある。例えば

王績『醉後』（『全唐詩』第一函第八冊）

阮籍醒時少 阮籍 醒むる時少く

陶潛醉日多 陶潛 酔う日多し

李林甫『秋夜望月憶韓席等諸侍郎因以投贈』（『全唐詩』第二函第七冊）

唐詩

作賦推潘岳 賦を作るは 潘岳を推し

題詩許謝康 詩を題するは 謝康を許す

しかし、杜甫以前に陶淵明と謝靈運をこのような形で並稱するのは、私の調査した限りではやはり皆無である。また杜詩において、謝靈運と鮑照、謝靈運と顏延之を組み合わせた對句もない。更について言えば、陶淵明と謝惠連・謝朓との組み合わせもない。^⑨杜甫は陶淵明と謝靈運を並

べて使うのが、よほど好きであつたと思わざるを得ない。

「陶謝」と表現するのは、陶淵明と謝靈運をいわばひとつの統一體と考えていることを意味するが、ふたりの人物を並稱するのは、普通、そのふたりの人物の間に何か際立つて共通したもの、あるいはそれとは逆に際立って對照的なものがあると考えからである。杜甫の後輩・白居易は、「康樂の奥博を以ってして、多く山水に溺れ、淵明の高古を以ってして、田園に偏り放にす」といい、陶淵明を「田園詩人」、謝靈運を「山水詩人」と呼んだ。^⑩ 彼らはともに自然を詠じたという點において、共通しているというのである。白居易が彼ら兩人をともに世間に背を向けた人と規定して、「田園詩人」・「山水詩人」と呼んだところが、「新樂府」詩人白居易の白居易たるゆえんと言えようか。しかし、顔延之にしても鮑照にしても、自然を題材にした詩をまったく作っていないという譯ではない。^⑪ この點について、謝靈運・顔延之・鮑照に關して、直接的に山水詩に言及したというわけではないが、『詩品』に次のような記述がある。

(謝靈運は) 巧似を尙ぶ。

(顔延之は) 巧似を尙ぶ。

(鮑照は) 巧似を貴尙す。

右の三文に共通して使用されている「巧似」という言葉について、興膳宏氏は、「寫實的な描寫」と譯され、更に謝靈運については、「ことに山水詩についてあてはまるようである」と論評された。^⑫ 興膳宏氏の譯語から推測できるように、「巧似」という言葉は、表現法上の概念であるが、『詩品』においては、この三者にしか使われていないことを考えると、鍾嶸が顔延之と鮑照に對して「巧似を尙ぶ」、「巧似を貴尙す」といったとき、彼らの作品に謝靈運の作品(山水詩)と共通したものがあると考えていたと判斷していいのではないか。杜甫が「陶謝」と並稱したことについて、もっと積極的・具體的な理由が考えられないだろうか。

私は陶淵明と謝靈運の詩や傳記の類を讀んでいて、大局的に見てほぼ同時代のこの兩詩人の間において、對照的にも言える面白い現象があることに氣づいた。それは、その

ことに氣を奪われ過ぎて、狹隘な視野で彼らを見ているためであるかもしれない。しかし、兩人の對照性については、既にこれまで多くの先人が氣づき、指摘をしていないわけではない。宋代の詩話の類に見られる陶謝優劣論は、その代表的なものである。南宋・嚴羽の『滄浪詩話・詩評』に、次のような一文がある。「漢魏の古詩は、氣象混沌として、句を以て摘み難し。晉より以還方めて佳句有り。陶淵明の『菊を採る東籬の下、悠然として南山を見る』、謝靈運の『池塘に春草生ず』の句の如し。謝の陶に及ばざる所以の者は、康樂の詩は精工、淵明の詩は、質にして自然なるのみ」。

かくて私はこの小論において、彼らの對照的な一面を、より意識的集中的に取りあげることによって、杜甫が「陶謝」と並稱した「内面的理由」を説明するために、一石を投じてみたいと思うのである。もっとも、聞一多が『杜甫』の中で、次のように言っていることを知らないわけではない。いわく、「那超人的靈府中の祕密、他的心情、他的思路、像宇宙的謎語一樣、決不是尋常的腦筋所能猜透的。

杜詩における「陶謝」(森)

你只懂得你能懂的東西^⑬。このことを承知のうえで、私は私の方法と興味に従って、先學に教えを受けながら考えていくことにする。

二

まず、陶淵明と謝靈運の作品を、それぞれ一首ずつ紹介しよう。

陶淵明『雜詩二首・其一』(『文選』卷三十)

結廬在人境 廬を結んで 人境に在り

而無車馬喧 而も車馬の喧しき無し

問君何能爾 君に問う 何ぞ能く爾るやと

心遠地自偏 心遠ければ 地は自ら偏なり

采菊東籬下 菊を採る 東籬の下

悠然望南山 悠然として 南山を望む

山氣日夕佳 山氣 日夕に佳く

飛鳥相與還 飛鳥 相い與に還る

此還有眞意^⑭ 此に還た眞意有り

欲辯已忘言 辯せんと欲して 已に言を忘る

謝靈運『登江中孤嶼』（『文選』卷二十六）

江南倦歷覽 江南 歷覽に倦み

江北曠周旋 江北 周旋曠し

懷新道轉迴 新を懷いて 道は轉た迴かに

尋異景不延 異を尋ねて 景は延びず

亂流趨正絕 流れを亂りて 正絶に趨けば

孤嶼媚中川 孤嶼は中川に媚ぶ

雲日相輝映 雲と日は相い輝映し

空水共澄鮮 空と水は共に澄鮮す

表靈物莫賞 靈を表せども 物の賞する莫く

蘊眞誰爲傳 眞を蘊めども誰か爲に傳えん

想像崑山姿 想像す崑山の姿

緬邈區中緣 緬邈たり區中の緣

始信安期術 始めて信ず安期の術

得盡養生年 養生の年を盡すを得たるを

この二首の作品は、たいへん有名なものである。後述するとおり、杜甫もちろんよく知っていた。ところで今日、陶淵明といえ、あたかも條件反射のごとく「眞」という

言葉が浮かんでくる。私が問題にしたいのも、やはり陶淵明の「眞意」および謝靈運の「蘊眞」の「眞」という言葉をめぐってである。ただし、「眞」という言葉について、これまでの成果のうえに何か新しい見解を付け加えようというわけではない。私の興味は別のところにある。

既に先人が指摘しておられるとおり、^⑤「眞」という言葉は、もともと道家（教）の古典の言葉である。陶淵明と謝靈運の兩人がこの言葉を使って、己れの考えを表明しているのは、彼らの時代に道家（教）が社會に廣く浸透していたことの反映である。このことは、既に常識の領域に屬する。だが兩人がこの言葉で表現するところの内容は、隨分趣を異にする。陶詩・謝詩の「眞」字に對して、李善は、各々次のように注釋を施した。

楚辭（東方朔『七諫・自悲篇』）に曰わく、狐死せば必ず丘に首す（兮）、夫れ人孰か能く其の眞情に反ら（ぞる）。王逸曰わく、眞（情）とは、本心也。（言うころは狐狸の死してすら猶お丘穴に嚮かう、人 年老いて將に死せんとし、誰か故郷を思わざる有らんや。己

れ尤も甚しきを言う也。」

説文(解字)に曰わく、眞とは、仙人 變形して(天に登る)也。^⑭

李善の考えによれば、陶淵明の「眞」は、「眞情」あるいは「本心」、謝靈運の「眞」は、「仙人」(道家でいう「眞人」ということである。謝靈運の詩に對する注釋は問題ないとして、陶淵明の「眞」に對して、李善が道家の古典を引用していないのは、直接的な關係はないと判斷したからであろう。しかし、『莊子』内篇「大宗師第六」に、子桑戸の死に對して、友人の孟子反と子琴張が唱和してうたった歌の一句に「而は已に其の眞に反る」とあるように、

李善が引用した東方朔『七諫・自悲篇』の文と道家の思想とは、本源に反るといふ點において、通じるところがある。ただし、陶淵明の「眞意」に對する李善の引用した東方朔の文が、陶淵明のこの詩を解釋するうえで、間違ひとは言えないまでも、ピッタリ當てはまるかどうかは検討してみる必要がある。李善は多分、「此還有眞意」の「還」を動詞に取って、「飛鳥」がねぐらに還っていくところに「眞

意」があると解釋した。私は注^⑭に示しておいたとおり、この「還」は副詞であると思う。「此還有眞意」が指すものは、「飛鳥相與還」一句だけでなく、「山氣日夕佳」の句をも含むと考えるからである。

いずれにしても、李善のこのふたつの注釋は、私にとっては啓示的なものであった。この注釋は、私が漠然と考えていたことにヒントを與えてくれたのである。それがいかなることかは、いずれ自然と明らかになるので、ここではとりあえず、李善の注釋を私流に解釋し直せば、「眞」とは、陶淵明にとっては内在的なもの、謝靈運にとっては外在的なもの、ということを描き添えておく。

三

『文選』收録の『雜詩二首・其一』と『登江中孤嶼』を取りあげて、陶淵明・謝靈運兩者の間に「眞」字の意味内容に對照的な違いがあることを述べた。この兩者の「眞」字における用法の違いは、決してこのふたつの詩に偶然のことではない。「眞」字を含む作品を、もう一例ずつ示し

てみよう。陶淵明から。

陶淵明『辛丑歲七月赴假還江陵夜行塗口作』(『文

選』卷二十六)

閑居三十載 閑居 三十載

遂與塵事冥 遂に塵事と冥し

詩書敦宿好 詩書 宿好を敦くし

林園無世情 林園 世情無し

如何舍此去 如何んぞ 此れを捨てて去り

遙遙至西荆 遙遙として西荆に至るや

叩棧新秋月 棧を新秋の月に叩き

臨流別友生 流れに臨んで 友生に別る

涼風起將夕 涼風は將に夕ならんとするに起り

夜景湛虛明 夜景は虛明を湛う

昭昭天宇闊 昭昭として天宇は闊く

皛皛川上平 皛皛として川上は平らかなり

懷役不遑寐 役を懷いて寐ぬるに遑あらず

中宵尙孤征 中宵にも尙お孤り征く

商歌非吾事 商歌は吾が事に非ず

依依在耦耕 依依として耦耕に在り

投冠旋舊墟 冠を投じて舊墟に旋り

不爲好爵榮 好爵の榮れを爲さざらん

養眞衡茅下 眞を養う 衡茅の下

庶以善自名 庶わくは善を以て自ら名づけん

詩題にある「辛丑の歳」は、東晉安帝の隆安五年(四〇一)、作者は三十七歳^⑪。このとき「江陵」を治めていたのは、「小惠」な(けちくさい)篡奪者として評判の芳しくない桓玄であり、役人生活の眞っ只中にいて、「止めたい止めたい」と不平をならしたのがこの作品である。役人生活を送りながら、しきりに歸隱を願うのは、陶淵明の思考のパターンであり、後世の文人官僚に心の據り所を與えたようだが、陶淵明にとって棄官は、「本心」であった。その證據に、この後同じ年の冬、母の喪に服するために彼は一旦、役人生活を止め、母の喪が解けた翌年義熙元年(四〇五)、劉敬宣の建威參軍、そして彭澤縣の令となったが、同年十一月、「歸りなんいざ」(『歸去來辭』)というさわやかな言葉を發し、心輕やかに郷里に隱遁した。四十一歳のこ

とである^②。以後二度と役人生活にもどらなかったことは、周知のとおりである。

右の詩で問題なのは、「眞を養う 衡茅の下」の「養眞」である。この言葉に對して、李善は曹植の『辯問』の「君子隱居、以養眞也」（君子は隱居して、以って眞を養うなり）を引用した。『辯問』は現在、『文選』の中に引用されているこの一句しか傳わっていないので、『辯問』の全貌は知ることができない^③。しかし、「衡茅」が『詩經』（陳風・衡門）の「衡門の下は、以って棲遲す可し」（隱居してみずから楽しんで何も求めない）に基づくものであることを考えると、陶淵明が曹植の『辯問』を読んでいた可能性は十分にある。ただ現今の研究によれば、より確實なことは、陶淵明が「眞を養う 衡茅の下」と詠じたとき、おそらく張協の『雜詩十首・其九』（『文選』卷二十九）の「養眞尚無爲、道勝貴陸沈」（眞を養い無爲を尚び、道勝りて陸沈を貴ぶ）の句を意識していたことである^④。張協のこの句に對して李善は、曹植の『辯問』とともに、王逸の楚辭注「守眞玄默」（眞を守りて玄默す）を引用する。ここ

杜詩における「陶謝」（森）

にいう楚辭とは多分、『卜居』の「寧超然高舉、以保眞乎」（寧ろ超然として高舉し、以って眞を保たんか）を指す。ただし現在傳わっている王逸の注は、「守玄默」（玄默を守る）（『文選』卷三十三所收の『卜居』の王逸の注も同じ）。また郭璞の『遊仙詩七首・其三』（『文選』卷二十一）に「中有冥寂士、靜嘯撫清絃」（中に冥寂の士有り、靜かに嘯いて清絃を撫す）という句があり、この「冥」字に對して李善は、「玄默なり」と注釋を加えた。以上のことから考えれば、「玄默」というのは、平たく言えば沈默のことである。

要するに、「眞を養う」（守る^⑤）というからには、陶淵明がいう「養眞」の「眞」も、彼の内面的な心のあり方のようなものを指しているにちがいない。ちなみに、この「眞」に對して、鈴木虎雄氏は「天眞」^⑥、斯波六郎氏は「もちまえ」^⑦、一海知義氏は、「古代の人々がもっていたようなものにとらわれぬ眞實で素朴な精神」^⑧と譯された。「眞意」と表現されたときの「眞」と、「養眞」の「眞」とまったく同じものというわけではないけれども、「此に還た眞意有り、辯ぜんと欲して 已に言を忘る」と、「眞を養う 衡

茅の下」(眞を守りて玄默す)との間には、通じあう思想が流れている。「養眞」に對して、東方朔『七諫・自悲篇』を注釋としてよい。

次に謝靈運の作品。

謝靈運『鞠歌行』(『樂府詩集』卷三十三)

德不孤兮必有隣

德は孤ならず必ず隣有り

唱和之契冥相因

唱和の契は冥として相因る

譬如虬虎兮來風雲

譬うれば虬虎に風雲の來るが如く

亦如形聲影響陳

亦た形聲に影響の陳ぬるが如し

心歡賞兮歲易淪

心は賞を歡べども歲は淪み易く

隱玉藏彩疇識眞

玉を隱し 彩を藏くせば 疇か眞を識らん

叔牙顯

叔牙 顯われて

夷吾親

夷吾 親しまる

郢既歿

郢 既に歿して

匠寢斤

匠 斤するを寢む

覽古籍

古籍を覽て

信伊人

伊の人を信ず

永言知己感良辰 知己を永言して 良辰に感ず

『鞠歌行』という樂府は、彼以前のものとしては、晉・陸機(二六一——三〇三)の作品が一首、残っているだけである。^③この陸機の作品には序文があり、次のように述べられている。

奇寶名器と雖も、知己に遇わざれば、終に重んぜられず。願わくは知己に逢い、以って意を託さん。

また陸詩の本文に「循己雖易人知難」(己れに循うは易きと雖も人の知ることは難し)という一句がある。謝靈運の『鞠歌行』が陸機と同様のテーマにそって歌われたものであることは、「知己を永言して良辰に感ず」と歌いおさめられているところから、明らかである。さて問題の「識眞」である。黄節が『琴操』(卷下「信立退怨歌」)にある卞和の説話を引用している通り、この眞は「眞の玉」のことである。とすると道家とは關係ないけれど、この場合の「眞」も、「蘊眞」の「眞」同様、人の心とはまったく別個に存在する客觀的な外物ということになる。

ところで『韓非子』(卷四「和氏」第十三)に、次のような

和氏の嘆きの言葉がある。

吾れは別せらるるを悲しむにあらざるなり。夫の寶玉にして之に題するに石を以てし、貞子にして之に名づくるに誑を以てせらる、此れ吾が悲しむ所以なり。

『鞠歌行』がいつ作られたのかは分からない。だが謝靈運が「眞」という言葉を使うとき、「蘊眞」にしても「識眞」にしても、この「眞」なるものは、常に包み隠されているものであつて、そう簡単にだれにでも知られるものではない、時には誤解さえ被りかねない、というふうに歌われていることは注意すべきである。謝混が殺された後、謝靈運は否應なく、東晉王朝を支えていた大貴族謝氏の總領として、その重責を背負わざるを得ない立場に立たされた。このとき彼は二十八歳であつた。^④しかし實權は既に、次の皇帝の座を伺つて着々と準備を進めていた劉裕の手に移つていた。こういう新しい政治的状況下に置かれていた謝靈運を考えると、この「眞」という言葉は、意味深長である。大貴族・謝氏の總領としての矜持と、劉宋王朝における政治的に微妙な立場との間の矛盾、その矛盾から生れる

杜詩における「陶謝」(森)

出る苦惱や悲哀といったものを感じさせるからである。既に述べたとおり、謝混は劉裕に殺されたのである。謝靈運が意圖的に權力と結び付こうが付くまいが、彼が謝氏一族の棟梁であり續けるかぎり、彼の身が安全であるという保證はどこにもない。^⑤實際のところ彼の生涯は、それを冷酷に裏書きしている。吳汝綸がこの作品に對して、「此れ廬陵(王)を傷む作に似たり」といったのは、理由のないことではない。廬陵王・劉義眞は、謝靈運が政治家として生きていくうえで、最後の頼みの綱であつたからである。漢の王褒が『九懷・株昭』において、「瓦礫は玉として進められ、隨和は捐棄せらる」と詠じた。謝靈運にとって「隨和」は、單に「捐棄せら」れたということだけではない。「識眞」の語は、一文人に過ぎなかつた王褒と比べて微妙に複雑である。^⑥

以上、略述したところから、陶淵明と謝靈運の詩における「眞」の用法の違い——内在的と外在的——は、明らかになつたであらう。^⑦

四

次に對照的という觀點から、第二章冒頭に引用した謝靈運と陶淵明の詩における「眞」「眞意」「蘊眞」をめぐって、もう少し掘り下げて考えてみたい。

謝靈運の「眞」は「仙人」「眞人」という意味であつた。それは彼が己れの理想としてイメージしていた外的存在である。それを彼は「江中の孤嶼」に發見した。もっと正確に言えば、「江中の孤嶼」こそは、彼がもっとも理想的なものと考へている「仙人」が住む聖域としてふさわしく、確かにここには「仙人」が隠れ住んでいる。そしてこのとき謝靈運は、彼自身があたかも仙人になつたかのような恍惚状態になり、歡喜に満ちあふれているのである。

想像す崑山の姿

緬邈たり區中の縁

始めて信ず安期の術

養生の年を盡すを得たるを

結びのこの四句は、この時の彼の感激が、言葉となつて

ほとばしりてたものである。ところで小川環樹博士は、「仙人とか、あるいは仙人の世界、不死の山というのが出てきますけれども、これは實は佛教の靈山を指すのではないかと思ひます。(中略)山水は、したがって同時に淨土です」と述べられた。^④「佛教學者でもあつた謝靈運は、南本『涅槃經』の共譯者の一人だつたという事實が示すように、胡語に通じていた」。これは、興膳宏氏の見解である。^⑤更にまた謝靈運自身、『山居賦』『自注』『宋書』本傳の中で、「弱齡自り(佛)法を奉ず、故に殺生の事を免るを得たり」と言明している。彼は頭を丸めて世俗を捨て、佛門に歸依した純正の佛教徒ではなかつた。しかし、彼の佛教に對する造詣は、これ程までに深かつた。「登江中孤嶼」詩は、景平元年(四二三)、謝靈運三十九歳、左遷され太守として永嘉郡にいたときの作品のひとつである。^⑥このとき彼は、「意を肆にして遊遨し、諸縣を遍歴し、動もすれば旬朔を踰え、民間の聴訟は、復た關懷せず。至る所輒ち詩詠を爲し、以つて其の意を致」^⑦していた。山水は不滿を抱いていた彼の心を慰めてくれるものであつた。このような

状態にあるとき、彼は「孤嶼」に淨土を發見したというのである。このときの彼の感激は、思うべきである。

このような謝靈運に對して陶淵明の場合はどうか。陶淵明の「眞」あるいは「眞意」に對しては、これまで様々に解釋されてきた。この「眞意」解釋史をまとめるだけでも、かなりのエネルギーを必要とする。ここでは一海知義氏が、「この世における眞實なものを希求する心、と讀みたい」と述べられたことを指摘するにとどめておこう。こういう言い方をされるところにも、彼の「眞意」という言葉の内容が、不明瞭であることがよく示されているからである。しかし、「眞意」をめぐって、これまで多くの人々が研究され、論じてこられたことを承知のうえで、私はあえて言う。陶淵明の「眞」あるいは「眞意」の内容が不明瞭なのは、當然のことである。なぜか。陶淵明の「眞」なるものは、謝靈運の「眞」のごとき、人間の内面から獨立した客觀的な事物でなく、彼の心の中に一種カオスのごとく漠然として存在するものであって、それと名づけられるものではないからである。それが意識の中で發動し、意識の上に

杜詩における「陶謝」(森)

昇るためには、つまり「眞」という言葉で語られるものの實態が、何か明瞭な形を持つためには、ある外界との接觸を必要とする。しかもこの外界が何であり、接觸はいつ可能なのかは、偶然という僥倖しか期待できないのである。この詩の場合、この偶然是は、

山氣 日夕に佳く

飛鳥 相い與に還る

という、人の心に何か憧憬の思いにも似た感動を呼び起こす夕暮れの光景だった。そしてここで重要なことは、こういう何とも名狀し難い、えも言われぬ光景の中に、自分は確かに存在していると心に感得したならば、つまり「眞意」という言葉で表現されるものを感得したならば、陶淵明にとってはそれでもう十分であった、ということである。彼は謝靈運と違い、

此に還た眞意有り

と忽然と感得した途端、

辯ぜんと欲して 已に言を忘る

と固く口を閉ざして、「眞」の内容については語らないの

である。この一句の思想的背景に、『莊子』「外物」篇の「言は意に在る所以なり、意を得て言を忘る」があることは言うまでもない。

上述したごとく、謝靈運は「眞」を発見したその直後、間髪を入れずに「想像す崑山の姿、緬邈たり區中の縁。始めて信ず安期の術、養生の年を盡すを得たるを」と、「眞」の具體的な内容を言葉によってわれわれの前に明らかにした。それに對して陶淵明は、己れの體驗を言葉による認識にまで押し進めることはなく、黙して語らなかつた。ここで想起されるのが、福永光司氏の「陶淵明の『眞』について」と題する論著である。^④これは標題が示すとおり、陶淵明の「眞」について哲學的に深い洞察と鋭い分析を加えられたものである。福永光司氏はこの論文の中で、陶淵明の「眞」の内容について六つの點を指摘されたとき、次のように分析された。『日の夕に佳しき山氣、相い與に時に歸る飛鳥』に『此のうちに眞意あり』というとき、彼はこのような天地自然の世界の自由さ、いつわりなさ、本來的な清淨さに憧憬し、それを『眞』とよんでいるのである。淵

明にとって『眞』とは、先ず第一に天地自然の世界の在り方を呼ぶ言葉であつた。しかし、福永光司氏は更に、陶淵明の「眞」について次のようにも表現された。「深遠な哲學理論としてよりも自然な情感として心に感じとられるもの」、「事象に即して感得される純粹な愉悅の心境を呼ぶ言葉」。そしてこの「眞」は、「言葉では説明しえない」ものである、と。私は「山氣 日夕に佳く、飛鳥 相い與に還る」の「眞意」についても、福永光司氏のこの見解をすっかりそのまま當てはめたいと思うのである。

以上、表面をひと撫でただけというそしりを免れないが、ともかく陶淵明と謝靈運の詩における「眞」をめぐる、兩人の對照性を指摘した。この章のしめくくりとして、奇異に思われるかもしれないが、甲骨學の専門家の言葉を引用しておこう。

卜辭有左右相對的觀念、卜辭“ナ”“又”二字象左右手之形。

これは、陳夢家著『殷虛卜辭綜述』^⑤の一文である。また、白川靜氏は『甲骨文の世界——古代殷王朝の構造』^⑥におい

て、次のように述べられた。

龜版のときには、中央の千里路とよばれる界線の左右に、刻する。(中略)「丙子トして、韋貞ふ。我はそれ年を受けられんか」という肯定形式を右に、「丙子トして、韋貞ふ。我はそれ年を受けられざるか」という否定形式は左にかかれる。左右對稱のこの形式を、對貞という。

中國人は文明の始めから、事物を對照的にとらえる思考傾向を持っていたのではあるまいか。同じく占いの書物である『周易』が、陰と陽に代表される二元論的考え方を有したものであることは、周知の通りである。劉勰はこの心を、次のように言い表わした。

造化は形を賦して、支體必ず雙なり。神理用を爲して、事は孤立せず。^④

思考の主體たる人體そのものが、すでに左右のバランスの上に構成されているというのである。龜トにおける對貞^④、あるいは人體のシンメトリックな構成と、陶淵明・謝靈運の對照性が直線的につながるなどというつもりは全然ない

杜詩における「陶謝」(森)

けれども、私が陶淵明と謝靈運との間における對照的なものの存在に注目したのは、必ずしも外的な試みではないであろう。

ところで、杜甫には第一章に紹介した作品以外に、もう一例「陶謝」と並稱した詩句がある。

『夜聽許十誦詩愛而有作』(『杜詩詳注』卷之三)

陶謝不枝梧 陶謝 枝梧せず

風騷共推激 風騷 共に推激す

右の例において、「陶謝」が、「風騷」「詩經」と『楚辭』と對になっていることは意味深い。『詩經』と『楚辭』は古典文學を代表するものであるが、兩文學が様々な點において對照的な面を持っていることは、改めて言うまでもないことである。ここで興味深いのは『詩品』である。『詩品』によって、陶淵明と謝靈運の源流を探っていくと、基本的に次のような圖ができあがる。

陶淵明——應璩——魏文帝——李陵——楚辭
謝靈運——曹植——國風

杜詩において「風騷」と「陶謝」とが對になって表現さ

れているのである。杜甫が「陶謝」と並稱したとき、彼はこの論稿で分析したようなことを感じていたのではないか、と私は考えたいのである。そこで章を改めて、話を杜甫に移すことにしたい。

五

これまでの専門家の研究によれば、陶淵明と謝靈運が直接交渉を持った形跡はない^④。しかし、杜甫にとって陶淵明と謝靈運は、對照的な相貌をもつてくつきりとそびえ立つ一對の巨峰として、切り離すことができない存在であったと思われる。そこでここでもまた對照的という觀點から、第一章で紹介した『石櫃閣』詩の「優游す謝康樂、放浪す陶彭澤」を手がかりに考えてみたい。まず、『石櫃閣』詩の全文を引用しておく。

季冬日已長 季冬 日は已に長く
 山晚半天赤 山晚れて半天赤し
 蜀道多早草 蜀道は 早草多く
 江間饒奇石 江間は 奇石饒かなり

石櫃曾波上	石櫃は曾波の上
臨虛蕩高壁	虛に臨んで高壁は蕩う
清暉回群鷗	清暉 群鷗回り
暝色帶遠客	暝色 遠客帶ぶ
羈棲負幽意	羈棲 幽意に負き
感嘆向絕跡	感嘆して 絕跡に向う
信甘孱懦嬰	信に孱懦に嬰るに甘んじ
不獨凍餒迫	獨り凍餒に迫らるるのみならず
優游謝康樂	優游す 謝康樂
放浪陶彭澤	放浪す 陶彭澤
吾衰未自由	吾れ衰えて未だ自由ならず
謝爾性所適	爾の性の適する所に謝す

この詩は、鈴木虎雄氏のいわゆる「成都紀行詩」十二首の第八番目の作品であり、^⑤「石櫃閣」は、四川省廣元縣の近くにあった閣道つまり棧道の名である。成都に向かうべく同谷縣を出發したのは乾元二年（七五九）十二月一日。家族を引き連れた、食料を求めての苦しい旅であった。杜甫はなぜこの詩において、謝康樂と陶彭澤を詠じたのであ

うか。謝靈運に『石壁精舍還湖中』（『文選』卷二十二）と題する作品があり、次のように歌われている。

昏旦變氣候 昏旦に氣候は變り

山水含清暉 山水は清暉を含む

清暉能娛人 清暉は能く人を娛しましめ

游子憺忘歸 游子は憺として歸るを忘る

出谷日尚早 谷を出づるとき 日は尙お早かりしに

入舟陽已微 舟に入れば 陽は已に微かなり

林壑斂暝色 林壑は暝色を斂め

雲霞收夕霏 雲霞は夕霏を收めり

芰荷迭映蔚 芰荷は迭いに映蔚し

蒲稗相因依 蒲稗は相いに因依す

披拂趨南徑 披拂して南徑に趨き

愉悅偃東扉 愉悅して東扉に偃す

慮澹物自輕 慮いは澹として 物は自ら軽く

意愜理無違 意は愜いて 理に違ふこと無し

寄言攝生客 言を寄す 攝生の客

試用此道推 試みに 此の道を用って推せ

杜詩における「陶謝」（森）

詩題の「石壁精舍」は、黄節によれば永嘉郡の太守を止めた謝靈運が、故郷の始寧に歸って、そこで建てたものである。さて「昏旦 氣候變じ、山水 清暉を含む」、「林壑 暝色を斂め、雲霞 夕霏を收む」と歌われている『石壁精舍還湖中』は、夕暮れの清々しい風景を詠じたものであり、同じく夕暮れの雨後の清澄な風景を歌った「時は竟わりて夕べは澄み霽れ、雲は歸りて日は西に馳す。密林は餘清を含み、遠峰は半規を隠す」（『遊南亭』、『文選』卷二十二所收）と共に、謝靈運の山水詩を代表する作品のひとつである。

「山晚れて半天の赤」になった黄昏どき、石櫃閣を通った杜甫は、「蜀道は早草多く、江間は奇石饒かなり。石櫃は曾波の上、虚に臨んで高壁は蕩う」と、これまで北方では見たことのない珍しい風物にひととき目を樂しませた。そしてこの時彼は、書物を通じて親しんできた、「清暉」に満ち、やがて「暝色」の垂れこめる山水を樂しんだ謝靈運の『石壁精舍還湖中』詩を心に浮かべた。自然に耽るという点において、杜甫は謝靈運を追體驗したのである。

次に陶淵明。彼の『飲酒二十首』（『靖節先生集』卷之三）

の十九番目の作品は、次のようなものである。

疇昔苦長飢 疇昔 長飢に苦しみ

投耒去學仕 耒を投じ 去りて學仕す

將養不得節 將養 節を得ず

凍餒固纏己 凍餒 固より己れに纏う

是時向立年 是の時 立年に向い

志意多所恥 志意 恥ずる所多し

遂盡介然分 遂に介然の分を盡くさんとして

拂衣歸田里 衣を拂って田里に歸る

冉冉星氣流 冉冉として星氣は流れ

亭亭復一紀 亭亭として復た一紀

世路廓悠悠 世路は廓くして悠悠たり

楊朱所以止 楊朱の止まりし所以なり

雖無揮金事 金を揮う事無しと雖も

濁酒聊可恃 濁酒 聊か恃む可し

「長飢の苦しみ」のために役人になってはみたが、「凍

餒」は依然として「己れに纏いつく」。かくて「介然の分

を盡くさんとして」（己れに與えられた、ささやかな本分

を全うせんとして）、「田里に歸った」。「金を揮う」ほどの餘裕はないけれども、「濁酒」があれば何とかなる。このように詠じた陶淵明に對して、杜甫は己れも、「凍餒」に苦しめられているという點では、陶淵明に負けるものである。

だがしかし、と杜甫はつくづく思う。現在の彼には謝靈運の提案に答えて、「試みに此の道を用って推す」（ためしに「慮いは濇とし」た、「意は愜」った道理のある生活を推し進める）ことも出来なければ、陶淵明のように、「衣を拂って田里に歸り」、「濁酒に恃む」ことさえ許されない。ただ可能なことは、「吾れ衰えて未だ自由ならず、爾の性の適する所に謝ず」と、嘆くことだけである。

これを要するに、杜甫は陶淵明や謝靈運の生き方にあこがれていたけれども、己れに氣力と經濟力がないために（信に孱儒に嬰るに甘んじ、獨り凍餒に迫らるるのみならず）、彼らのように潔く故郷に引っ込み、そこで隱遁暮しを楽しむことができない、だからやむをえず「絶跡」ともいふべき成都に向かう次第になったのだ、と言っている

のである。杜甫が謝靈運と陶淵明を詠じた所以である。

杜甫が『石櫓閣』詩において、謝靈運と陶淵明を詠じた理由は、右述した通りである。最も問題なのは、ともに疊韻語である「優游」および「放浪」という言葉である。杜甫はなぜ、「優游す謝康樂、放浪す陶彭澤」と表現したのであろうか。そもそもこの「優游」と「放浪」とは、いかなる意味を表わすのであろうか。章を改めて、この點について考えてみることにする。

六

謝靈運の詩において「優游」、陶淵明の詩において「放浪」という言葉はない。^④更にまた杜甫の詩においても、「優游」および「放浪」という言葉は、この詩以外には使われていない。^⑤だから杜甫がいかなる意味を込めて表現したのか、確實には分からない。ただ「優游」は既に『毛詩』（鴻雁之什・白駒・第三章）にある言葉である。次のように歌われている。

皎皎白駒 皎皎たる白駒

杜詩における「陶謝」（森）

賁然來思 賁然として来る

爾公爾侯 爾は公ならんか 爾は侯ならんか

逸豫無期 逸豫して期無し

慎爾優游 慎に爾は優游し

勉爾遁思 勉めて爾は遁る

この詩は、「小序」および「毛傳」・「鄭箋」によれば、周の宣王（在位前八二七——前七八二）の末、要路にあるものが賢者を登用することができないために、賢者が白駒にうち乗って立ち去ったことを風刺したものである。問題の「慎に爾は優游し、勉めて爾は遁る」は、そのことを歌った。この舊注の解釋に従えば、「優游」という言葉には、賢者を野に放置して顧みない統治者に對する批判が込められているであろう。ここまで言って、この言葉を使った杜甫のころを忖度すれば、この賢者こそ己れにはかならないと、杜甫は言いたかったのではあるまいか。餘談ながら、このとき杜甫も馬に乗って、漂泊の旅を續けていた。「中宵に車を驅りて去り、馬に飲う 寒塘の流れ」（『發秦州』『杜詩詳注』卷之八）。秦州からの出發こそ、杜甫の後半生

における長い漂泊生活の始まりであつた。それはともかく『毛詩正義』は、「慎に爾は優游し、勉めて爾は通思す」というこの一聯に對して、次のように説明した。

汝は誠に外に在りて優游するの事、力め勉めて汝が通思を行うの志、終らざら使むる勿き也。

とすると「優游」というのは、簡単に言えば、外に出て自由に楽しむことを意味する。謝靈運が山賊と間違えられるほど多くの家人を引き連れ、取りはずしのできる前齒と後齒をつけたゲタを履いて山登りをしたことは、有名なエピソードである。^⑤「優游」は、この小論のテーマにそつて言えば、外在的といえる。

これに對して、私にはいささか意外なことだが、「放浪」は珍しい言葉であるらしく、『詩經』・『楚辭』あるいは『文選』などにはその用例がなく、わずかに晉・王羲之の『蘭亭集序』の一文が思い浮かぶにすぎない。『晉書』（卷八十「王羲之傳」）から該當の文を引用すれば、次のとおりである。

或取諸懷抱、晤言一室之内

或は諸もろの懷抱を取

りて、一室の内に晤言し

或因寄所託、放浪形骸之外

或は託する所に寄するに因りて、形骸の外に放浪す

注意すべきは、「形骸之外」という表現である。この言葉は『莊子』（卷二「德充符」第五）に出ているものである。

今、子と我と形骸の内に遊びて、子、我を形骸の外に索むるは、亦た過ちにあらずや。

この一文に對して、郭象は次のように説明する。

形骸は外にして、その徳は内なり。今、子と我が徳と遊ぶのみ、我が形と交わるにあらざるなり。しかるに我が外の好きを索むる、豈に過ちならずや。

つまり郭象は、「形骸の内」を價值あるものとしての内面、「形骸の外」を無價值なものとしての外形と解釋するわけである。しかし私は、福永光司氏が言われたとおり、^⑥『莊子』の原文にある「内」と「外」は、逆にして理解すべきではないかと思う。同じく『莊子』（卷六「大宗師」）に

ある孔子の言葉「彼は方の外に遊ぶ者なり。而して丘は方の内に遊ぶ者なり」の「内」と「外」である。ここに杜甫が『従事行』(『杜詩詳注』巻之十一)と題する作品の中で、次のように詠じているのを引用しておこう。

萬事盡付形骸外 萬事 盡く形骸の外に付し

百年未見歡娛畢 百年 未だ歡娛の畢るを見ず

「萬事」を「盡く」「形骸の外」に「付」託すると言っているからには、杜甫のこの句における「形骸の外」は、明らかに「形骸」(地位や身分といった外形的なもの)にとらわれないという意味である。仇兆鰲は、この句を説明して次のように言った。「此の時萬事俱に忘れ、百年計らず」。また鈴木虎雄氏は、「事の重んずべきものは精神に在りて形骸に在らず、形骸の外に付すとは之を輕視し措いて間はざるをいふ」と述べられた。^⑤王羲之はともかく、少なくとも杜甫は、郭象の解釋した「形骸の内」の方向で、「形骸の外」を理解して使用したと判斷していい。

さて「形骸の外」である。この「形骸の外」という言葉について、福永光司氏は、「形骸を越えた世界」と譯され

杜詩における「陶謝」(森)

た。^⑥陶淵明の場合、「形骸を越えた世界」といえば、すぐ連想されるのが『歸去來辭』。窮屈な役人生活に訣別し、故郷で己れの心に正直に生きる、というところである。既に述べた通り、杜甫はこのとき、安住の地を求めべく、成都に向かって漂泊の旅を續けていた。經濟的精神的に苦しい状況に置かれていた彼の腦裏に、『飲酒二十首・其十九』とともに『歸去來辭』もあったと想像して少しも不思議でない。「放浪」に對して、鈴木虎雄氏は、「田園の間にきままにくらした」と譯された。^⑦しかしながら、『蘭亭集序』において「放浪形骸之外」の句が、「晤言一室之内」(同一の室内で他人と向かい合つて語り合う)の句と對になっていることを考えれば、「放浪」という言葉は、「託する所に寄するに因りて」(心を己れの好むところに委ねて)、一人で氣の向くままに、「形骸を越えた世界」に遊ぶことを意味するのではないか。王羲之が「形骸の外」と表現したのは、「一室の内」との関係からであり、形而上學的な意味で理解すべきである、と私は考える。窮屈な役人世界と絶縁し、田園で晴耕雨讀の「きままにくら」す生活を送

つていた陶淵明にも、「親戚の情話を悦ぶ」ときがあった。だが彼はまた、「琴書を樂しみて以て憂いを消す」とも、同一の聯の中で歌っている。「悦親戚之情話、樂琴書以消憂」。「親戚の情話を悦ぶ」のが、「一室の内に晤言」するに當たるとするならば、「琴書を樂しみて以て憂いを消す」のは、「形骸の外に放浪す」に相當するとしていいであらう。陶淵明自身が、「無弦琴」は心の中で樂しむものと言っているのである。^⑤既に述べたとおり、陶淵明の詩に「放浪」という語はないが、彼の代表作の一つ『形影神』の第三首『神釋』(『靖節先生集』卷之二)に、次のような詩句がある。

縱浪大化中 大化の中に縱浪し

不喜亦不懼 喜ばず亦た懼れず

「縱浪」という語について、一海知義氏は「放浪」というのと同じく、まかせただようこと」と説明された。^⑥「大化の中に」「まかせただよ」い、「喜ばず亦た懼れず」というのは、やはり心の持ち方、内面的な生活信條を表明したものであらう。杜甫が陶淵明その人を表現するに當たつて、

「放浪」という言葉を選択したとき、以上のようなことを考えていた、と私は思うのである。これが認められるならば、「優游」が外在的であるのに對して、「放浪」は内在的といえる。

「放浪」の解釋に紙幅を割きすぎたかもしれない。要するに、謝靈運が山水を「自由」に拔涉して歩き回ったのに對して、陶淵明は「形骸」の世界を超越して、内的世界の自由を樂しんだ、と杜甫はいつているのであり、こういう兩人に對し、杜甫は「吾は衰えて未だ自由ならず」、だから「爾が性の適する所に謝す」(それぞれがそれぞれの個性のままに生きているのに對して恥ずかしく思う)と述べて、この詩を結んだ、と私は考えるのである。

なおまた、既に引用した

謝氏尋山屐 謝氏 尋山の屐

陶公漉酒巾 陶公 漉酒の巾

の一聯は、表現は違っているけれども、上述の「優游す謝康樂、放浪す陶彭澤」の一聯と要するに同じことを歌ったのではあるまいか。前句は外在的、後句は内在的。前句は

問題ないが、後句については補足しておく必要がある。

陶淵明という人は、獨酌で快く酔酩しながら、空想に耽るタイプの人であった。彼の『飲酒二十首』と題する詩の序文に「余 閑居して歡び寡く、兼ねて比る夜已に長し。偶たま名酒有り、夕として飲まざる無し。影を顧みて獨り盡くし、忽焉として復た酔う。既に酔うの後、輒ち數句を題して自ら樂しむ」とある。また、二章に引用した彼の『雜詩二首・其一』は、本來『飲酒二十首』の第五番目の詩である。ここにもう一度、福永光司氏「陶淵明の『眞』について」の中から言葉を拜借すれば、「酒を單なる『忘我の物』としてではなくて、その中に莊子的な萬物齊同、虛心忘我の境地を樂しんでいた」、「酒の中に最も本來的な人間の在り方、人生の『眞』を認識している」ということである。更に付け加えれば、『漉酒の巾』は、『宋書』（本傳）の「其の酒の熟するに値えば、頭上の葛巾を取りて酒を漉す。畢れば還た復た之を著す」に基づくことは言うまでもないが、この一文の直前に「潛は若し先に醉えば、便ち客に語げて、我れ酔いて眠らんと欲す、卿は去るべし、と。

杜詩における「陶謝」（森）

其の眞率なること此くの如し」という記述がある。酒に酔えば、ひとりで「虛心忘我の境地を樂しんでいた」のである。

以上のことを總合して考えると、杜甫が

優游す 謝康樂

放浪す 陶彭澤

と表現したとき、彼はやはり陶淵明と謝靈運に見られる內在的なものと外在的なものを意識していたと思われる。例えば、清の査慎行の詩『東林寺』における「飲酒不入社、淵明豈非仙」（酒を飲んで社に入らず、淵明は豈に仙に非ずや）、および『三咲堂書阮亭先生題壁後（以下略）』詩における「謝靈運屐去已久、蘇子瞻詩留不多」（謝靈運 屐去りて已に久しく、蘇子瞻 詩留めること多からず）の如く、謝靈運と屐、陶淵明と酒という組み合わせは、後世、ひとつの形式として固定化しているが、謝靈運の屐と陶淵明の酒に對して、上述したようないわば立體的に構成するという點こそが、杜甫の杜甫たる所以であり、彼が古今に超絶した非凡な詩人であるとされる所以なのである。第一章に

引用した王績の「阮籍は醒むる時少なく、陶潛は酔う日多し」(『醉後』)や李林甫の「賦を作るは潘岳を推し、詩を題するは謝康を許す」(『秋夜望月憶韓席等諸侍郎因以投贈』)の平板な對句と比較すれば、一層明らかである。

七

私はこの論稿において、「眞」字をヒントに、もっぱら陶淵明と謝靈運との間にうかがわれる對照的な面ばかりを指摘した。しかし、私が對照的というのは、矛盾對立して、排斥しあうという意味ではない。同様にこのような意味で、杜甫は陶淵明と謝靈運を、對立的にとらえていたのではない。むしろ「陶謝」という表現に示されるように、杜甫は陶淵明と謝靈運の間に對照的なものを感じながら、彼には陶淵明と謝靈運をひとつの統一體とする考えがあった。それは實は、この論稿の主題であるほかならぬ「眞」字に關して言えることなのである。杜甫に『陪李北海宴歷下亭』(『杜詩詳注』卷之一)と題する詩があり、次のようなものである。

東藩駐皂蓋	東藩	皂蓋を駐め
北渚凌清河	北渚	清河を凌ぐ
海内此亭古	海内	此の亭古く
濟南名士多	濟南	名士多し
雲山已發興	雲山	已に興を發し
玉佩仍當歌	玉佩	仍お當に歌うべし
修竹不受暑	修竹	暑を受けず
交流空湧波	交流	空しく波を湧かす
蘊眞愜所遇	眞を蘊んで遇う所に愜うも	
落日將如何	落日	將た如何せん
貴賤俱物役	貴賤	俱に物に役せらる
從公難重過	公に従い	重ねて過ぐるに難し

この詩は天寶四載(七四五)、作者三十四歳、濟南にいた頃に作られたもの。今日傳わっている杜甫の詩の中で、もっとも早い時期に屬する作品である。詩題の李北海は、李邕のこと。彼は『文選』の注釋者・李善の子であり、彼自身も『文選』の學問の大家である^⑧。さてこの詩における「蘊眞」という言葉が、この論稿で取りあげた謝靈運の

『登江中孤嶼』詩からの借用であることは明らかである。

この「蘊眞」に對して吉川幸次郎博士は次のように説明された。「〔眞を蘊む〕とは、眼前の風景の中に、世界の眞實が蓄積されているとする。この思想、六朝人に普遍であり、その表現がこの二字となること、『文選』二十六、宋の謝靈運の「江中の孤嶼に登る」に、「眞を蘊むを誰が爲に傳えん」。三十一、梁の江淹が晉の殷仲文に擬して、朝の散歩をうたう詩に、「悠悠として眞趣を蘊む」。(中略)今日の宴席につらなり得たという偶然の機會が、眞實を包藏する自然にめぐりあいたいという期待を、満足させてくれた」。

ところで、吉川博士の言葉「眞實を包藏する自然」とは、一體どのような自然なのであろうか。梁の江淹の「眞趣を蘊む」はさておいて、既に述べたとおり、謝靈運が「眞を蘊む」と表現したとき、この「眞」は仙人(悟りを開いた人)のことであつた。しかし杜甫はリアリストであつて、仙界にはあまり關心がなかった。またこの詩に即して考えてみても、仙人では意味が通じにくい。杜甫は謝靈運の「蘊眞」という言葉を使つたけれども、「眞」の中身が違

うことは明らかである。ではこの「眞」は何か。この點について考える前に、杜詩における「眞」字の用例を検討しておこう。

先程少し觸れた杜詩「謝氏 尋山の屐、陶公 漉酒の巾」の一聯を含む『寄張十二山人彪三十韻』の別の箇所、

疎懶爲名誤 疎懶 名の爲に誤ち

驅馳喪我眞 驅馳 我が眞を喪う

と歌われている。これは、張十二山人彪が謝氏や陶公のように、世俗を捨てて氣ままに暮しているのに較べ、名利のためにあくせくしている己れの姿を嘆いたものである。ここに歌われている「我が眞を喪う」の「眞」は、やはりこの論稿で取りあげた陶淵明の『辛丑歲七月赴假還江陵夜行塗口作』詩の「眞を養う 衡茅の下、庶わくは善を以つて自ら名づけん」の「眞」に通じるであらう。また杜甫の『奉贈韋左丞丈二十二韻』と題する詩に、

甚愧丈人厚 甚だ愧ず 丈人の厚きに

甚知丈人眞 甚だ知る 丈人の眞なるを

という句があり、「丈人の眞」に對して、趙氏は次のよう

に注釋を加えた。「眞とは其の懷抱の眞を言う。蓋し『莊子』(外篇「田子方」第二十一)の「其の人と爲りや眞」の如し」(『分門集注杜工部詩』卷十七)。「莊子」のこの文の續きをもう少し讀むと、「人貌にして天虛、緣りて眞を葆ち、清くして物を容る」とある。この一文に對して郭象は、次のように言つた。「虚にして物に順う、故に眞は失せず」。

この「眞」が内面的なものを指していることは明らかであり、やはりこれは、陶淵明の「眞」に近いものである。

更にまた杜甫の『贈蜀僧閻丘師兄』(『杜詩詳注』卷之九)と題する詩に、「景晏步修廊、而無車馬喧。」「柴門」(『杜詩詳注』卷之十九)と題する詩に、「山荒人民少、地僻日夕佳。」「寒食」(『杜詩詳注』卷之十)と題する詩に、「地偏相識盡、鷄犬亦忘歸」などという句がある。つまり杜甫の詩彙中には、陶淵明の『雜詩二首・其一』もあつた。杜甫は當然、「此に還た眞意有り」の句も知つていた。杜甫が陶淵明の「眞」について、熟知していたことはもはや間違いない。

かくて「蘊眞」の語そのものは、謝靈運詩からの借用であるとしても、杜甫が考えていた「眞」の内容が必ずしも

謝靈運の「眞」そのままでないとするれば、陶淵明の「眞意」の「眞」をも考慮に入れていいであろう。このことを確認したうえで、もう一度「眞實を包藏する自然」について考えてみると、先ず次のようなことが言えるのではないか。杜甫は「雲山」に對して「已に興を發し」、「修竹 暑を受けず、交流 空しく波を湧かす」という快適な場所にいた。このとき彼は、「眼前の風景」に動かされて、單なる自然ではなくて、「眞」なる言葉で表わされるものを感じた。つまり吉川博士の言葉「眞實を包藏する自然にめぐりあいたいという期待を、満足させてくれた」という充實感を感じたのである。それはまさに、「山氣 日夕に佳く、飛鳥 相い與に還る」という夕暮れの光景を前にして、思わず發した陶淵明の「此に還た眞意有り」という感覺に近いものである。だからこのとき杜甫が「眞意」という言葉を選択しても、それほど違和感はなかつたはずである。ところが、杜甫が選んだ言葉は、陶淵明の「眞意」ではなく、謝靈運の「蘊眞」であつた。どうしてこのようなことが生じたのであろうか。

これまで述べてきたとおり、謝靈運と陶淵明との間には「眞」（「蘊眞」と「眞意」）という言葉をめぐる對照的な違いがあった。外在的と内在的。外在的・内在的はともかく、杜甫も謝靈運と陶淵明との間に對照的な違いがあることに気づいていた。それは、おそらく「蘊眞」と「眞意」における「眞」についても同様である。杜甫という詩人は、ひとつの言葉に對しても、たいへん慎重であったことは、「みどり草」をめぐる、以前論じたことがある。^⑤

くり返しになるが、杜甫が「蘊眞」と表現したとき、謝靈運の「蘊眞」とともに、陶淵明の「眞意」という言葉も彼の念頭にあった。ここまではほぼ間違いない。以下に述べることは、私の想像である。杜甫にとって「眞」という言葉は、この場合、それだけで完結した世界、完全無缺な自然を表わす言葉でなければならない。それは、この論稿の立場から言えば、内在的な「眞」と外在的な「眞」を、同時に合わせ持ったものでなければならない、ということである。そのためには陶淵明の内在的な「眞」、また謝靈運の外在的な「眞」どちらか一方に偏ったのでは不十分である。

杜甫における「陶謝」（森）

この内在的・外在的ふたつの「眞」を同時に言い表わすものでなければならない。このことによって初めて、この要請は満たされる。ところで「修竹 暑を受けず、交流 空しく波を湧かす」と詠じたとき、杜甫の胸のうちには、陶淵明の「眞意」があった。つまりここまでは陶淵明的「眞」である。このことは既に述べた。しかし、このまま陶淵明の言葉を使って「眞意」といったのでは、半分の内在的の自然しか言い表わすことができず、もう半分の外在的の自然は放棄されてしまう。内在的「眞」・外在的「眞」を含んだ完璧な「眞」、すなわち、人間の内面にある外物的自然との接觸によって喚起される「眞」と、客觀的外物としての「眞」とを、同時に言い表わすためにはどうすればいいか。外在的「眞」である「蘊眞」を使う以外にこの困難を救う道はありえない。表現は謝靈運、内容は陶淵明というわけである。^⑥しかし、この表現と内容は、杜甫においては完全に融合合っていた。

「眞を蘊んで 遇う所に愜う」は、このような推敲を経た結果、表現されたのである。いや、推敲といったけれど

も、あるいはそれは、杜甫の宏博深邃な學識に支えられた直感的なものであったかもしれない。いずれにしても、このように表現することによって、杜甫は、「六朝人に普遍であつた「眞」なる自然を一言でもって言い盡そうしたのであると、私は考える。それができたのは、杜甫に陶淵明と謝靈運をひとつの統一體とする考えがあつたからにほかならない。私は吉川博士の言葉「眞實を包藏する自然」を、以上のような意味で理解する。

結 語

杜甫は陶淵明と謝靈運の間に對照的なものを感じ取つていた。その現われが、「陶謝」という表現であり、陶淵明と謝靈運を使った對句である、と私は論じた。しかし、杜甫が「陶謝」と並稱した根底には、杜甫と同様、この兩人が出自はまったく異なつていたとはいへ、どちらも共に政治的社會的に不遇であつたこと、そしていわばこの代償として兩人ともに詩歌創作に情熱を傾け、優れた作品を残したということがあることは、決して忘れるべきではない。

序文に引用した

焉んぞ 思い 陶謝の如き手を得て
渠をして述作せ令め 與に同遊せん

の一聯は、この間の消息をもっともよく物語るものである。

また斯波六郎氏は、『中國文學における孤獨感』（岩波書店 昭和三十三年）と題する著書の中で、陶淵明のために一章を設けられたし、小尾郊一氏の著書『謝靈運』は、副題に「孤獨の山水詩人」とある。つまり杜甫は、陶淵明・謝靈運に對して、社會的に孤獨な己れの姿を見ていたのである。ここにはもはや具體例は擧げないけれども、杜甫には他人に己れの姿を重ねあわせて表現するという方法がよくある。吉川幸次郎博士は、杜甫が「陶謝」と並稱したことについて、「陶淵明、謝靈運が、六朝の詩人の中では、もっとも熟慮的な詩人である」からだと言われた^⑥。吉川博士の説を受けて私流に言えば、彼らの「熟慮」はすなわち杜甫の「熟慮」であり、詩歌創作にエネルギーを傾注した彼らの「熟慮」は、陶淵明は内在的な「眞」なるものに向かつて、謝靈運は外在的「眞」なるものに向かつてなされた

ということになる。

私がこの論稿で言いたいことは以上である。最後に曲りなりにも、この小論の圓環を閉じなければならぬ。王安石は杜甫の偉大さを初めて認識したという。その王安石が『杜甫畫像』（『臨川先生文集』卷九）と題する詩において、次のように結んだ。

惟公之心古亦少

惟れ公の心は古も亦た少なり

顧起公死從之游

顧わくは公を死より起たしめて之

に従いて游ばん

三度引用することになるが、『江上值水如海勢、聊短述』

において、杜甫は

焉んぞ 思ひ陶謝の如き手を得て

渠をして述作せ令め 與に同遊せん

と結んだ。「同聲相應じ、同氣相求む」。卓越した人物が卓越した人物を求める心は、時空を超越して變わらない。

注釈

- ① 『荊公之文學（下）詩詞』（『飲水室專集卷之二十』）。なお、この問題については、黒川洋一氏が『杜詩の發見』（『杜甫の

杜詩における「陶謝」（森）

研究』所収 創文社 昭和五十二年）と題する論文において、餘蘊なく詳述された。黒川氏はこの論文の中で「杜甫の發見」について、中唐から説き起こされた後、次のように述べられた。「しかし杜甫尊重が一般の風潮となるのは、十一世紀後半、北宋も半ば過ぎるころからのことである。（中略）なかでも杜甫の詩に古今に卓絶する價値を見いだし、それを世の中に向かって提示した最初の人は王安石であったといつてよい」。

- ② 『分門集注杜工部詩』卷十六「夜聽許十誦詩愛而有作」王洙注。

③ 杜詩に『送裴二虬作尉永嘉』（『分門集注杜工部詩』卷二十一）と題する詩があり、次のようなものである。「孤嶼亭何處、天涯水氣中。故人官就此、絕境與誰同。隱吏逢梅福、遊山憶謝公。扁舟吾已就、把釣待秋風」。この詩は、詩題の「永嘉」といい、第一句の「孤嶼」というところから考えて、この論稿において取りあげる謝靈運の『登江中孤嶼』詩を踏まえたものであることは間違いない。謝靈運は「永嘉」の太守のとき、『登江中孤嶼』詩を作った。だから詩中の「謝公」が謝靈運であることも、まったく間違いない。しかるに王洙は、右の詩の「謝公」を謝安とする。更にまた杜詩の『哭王彭州掄』（『分門集注杜工部詩』卷二十二）と題する詩に、「新文生沈謝、異骨降松喬」とある。この「沈謝」を、王洙は沈約と謝靈運とする。この詩の「沈謝」は、沈約と謝朓で

あろう。なお、北宋の陳師道の『絶句』（『后山詩註』卷四）と題する詩に「不共盧王爭出手，却思陶謝與同時」とあり、南宋の任淵はこの「陶謝」に對して、「淵明・靈運を謂う」と注釈を加えた。王洙には謝靈運に對して、何か含むところでもあるのだろうか。

- ④ 『盛唐詩人と前代の詩人（下）』（『中國文學報第十冊』所收）。なお、近年、陶淵明と謝靈運を同じ組上に載せて論じた論著がいくつか現れた。一例を挙げれば、沈振奇著『陶謝詩之比較 中國文學研究叢刊』（臺灣學生書局 中華民國七十五年）。しかし、これらには陶謝詩の比較はされていても、杜甫が「陶謝」と並稱した理由については、言及されることがない。

- ⑤ 沈約撰『宋書』卷六十七「謝靈運傳論」、『同書』卷七十三「顏延之傳」など。また次のような逸話が傳えられている。
「湯惠休曰、謝詩如芙蓉出水、顏如錯采鑲金」（鍾嶸『詩品』卷中「宋光祿大夫顏延之」）。これと類似の話が、鮑照の言葉として『南史』（卷三十四「顏延之傳」）にもある。それから北魏の顏之推『顏氏家訓』（「文章」第九）に、「顏延年負氣摧黜、謝靈運空疎亂紀」とあるのも、「顏謝」という並稱を背景にした論評である。

- ⑥ 『宋書』卷九十三（本傳）に「自以曾祖（陶侃）晋世宰輔、恥復屈身後代、自高祖（武帝・劉裕）王業漸隆、不復肯仕」とある。

- ⑦ 「往往凌鮑謝」（『遺興五首其五』）「杜詩詳注」（卷之五）。「不復見顏鮑」（『遺懷』）「杜詩詳注」（卷之十六）。

- ⑧ 謝朓に關しては、「奇麗玄暉擁、賤誅任昉騁」（『故右僕射相國張公九齡』）「杜詩詳注」（卷之十六）という對句があり、任昉と組み合わせられている。

- ⑩ 『與元九書』（『白氏長慶集』卷二十八）。白居易が陶淵明と謝靈運を並べてとりあげたのは、杜甫の影響であろう。彼には更に、「篇詠陶謝輩、風懷嵇阮徒」（『哭王質夫』）詩「同右」卷十一、「往往乘興、屢及鄰、杖於鄉、肩舁適野、舁中置一琴一枕、陶謝詩數卷」（『醉吟先生傳』）「同右」卷六十二）という句がある。なお、白居易における「陶謝」については、興膳宏氏の『白居易の文學觀——「元九に與うる書」を中心に——』（『四、陶・謝への傾倒』）（『白居易研究講座 第一卷 白居易の文學と人生 Ⅰ』所收 勉誠社 平成五年）に詳細な研究がある。

- ⑪ 顏延之『始安郡還都與張湘州登巴陵城樓作詩』（『文選』卷二十七）および鮑照『苦熱行』（『文選』卷二十八）などを參照。
⑫ 『文學論集 中國文明選13』（朝日新聞社 昭和四十七年）。
⑬ 『聞一多全集 3』（一四六頁（生活・讀書・新知三聯書店 一九八二年）。

- ⑭ 陶淵明の詩文集、例えば『箋注陶淵明』（四部叢刊初編所收）では「此中有眞意」に作るが、今は「文選」に従った。ところでこの「還」という字の意味である。彼の作品の中で

副詞的にこの字が使われているものを幾つか挙げると、以下のとおりである。

隣昔家上京、六載去還歸（『還舊居』）

醒醉還相笑、發言各不領（『飲酒二十首其十三』）

行行停出門、還坐更自思（『擬古詩九首其六』）

親戚共一處、子孫還相保（『雜詩十二首其四』）

既耕亦已種、時還讀我書（『讀山海經十三首其一』）

- これらの用例から判断すれば、「此還」は、「ここにはここ
でまた」という意味になるであろうか。そうすると、陶淵明
は、「眞意」という言葉で表現されるものは、この世の中に
遍在していると考えていたと理解できるが、どうであろうか。
吉川幸次郎『陶淵明傳』（『全集7』）。また小川環樹「唐詩
を中心にして（1）」（『朝日ゼミナル24號』）。

- ⑬ 括弧内の語は、引用者の補足。

- ⑭ 李公煥『箋註陶淵明集』（卷三）、及び陶澍『靖節先生年譜
攷異』（『靖節先生集』所收 中華書局 一九七三年）。

- ⑮ 『晋書』卷九十九「桓玄傳」。

- ⑯ 『始作鎮軍參軍經曲阿作』詩（『文選』卷二十六）、『乙巳
歲三月爲建威參軍使都經錢溪』詩（『箋註陶淵明集』卷三）
など参照。

- ⑰ 唐・僧靈徹の『答韋丹』詩に「年老身閑無外事、麻衣草座
亦容身、相逢盡道休官去、林下何曾見一人」とあり、この詩
は、韋丹の『思歸絕句』詩「王事紛紛無暇日、浮生冉冉只如

杜詩における「陶謝」（森）

雲、已爲平子歸休計、五老巖前必共聞」に答えたものである。
しかし、韋丹は実際には「歸休」していない。靈徹は、多く
の文人官僚たちが、口先だけ「休官」「休官」といつて、一
向に實行する氣配のない有様を揶揄したのである。靈徹の右
の詩は、當時、人々の間で恰好の話題となっていたらしい。

『雲溪友議』（『太平廣記』卷二百五十六「嘲諷四 僧靈徹」）。

- ⑱ 『靖節先生年譜攷異』。

- ⑲ 嚴可均校輯『全三國文』（卷十六）。

- ⑳ 後世の學者の見解であるが、朱子「此隱居自樂而無求者
之詞」と説明した。『詩集傳』（卷七）。

- ㉑ 陶淵明と張協の關係に關しては、一海知義氏「西晉の詩人
張協について」（『中國文學報第七冊』所收）を参照。なお、
五臣注に陶詩の「養眞」の一聯に對して、「言養無爲之道於
茅宇之下、庶幾以爲善名」とある。

- ㉒ 「養」を「守」と訓むことについては、『玉篇』卷九「食
部」一百十二。

- ㉓ 『陶淵明詩解』（東洋文庫五二九 平凡社 一九九一年）。

- ㉔ 『陶淵明詩譯注』（北九州書店 昭和二十六年初版）。

- ㉕ 『陶淵明』（世界古典文學全集25 筑摩書房 昭和四十三
年）。

- ㉖ 『樂府詩集』卷三三。

- ㉗ 『謝康樂詩注』卷一（藝文印書館 中華民國六十年）。

- ㉘ 顧紹柏校注『謝靈運集校注』（附錄二）「謝靈運生平事迹及

作品繫年」(中州古籍出版社 一九八七年)

- ③② 葉笑雪氏は、『謝靈運傳』(『謝靈運詩選』所收 漢文出版社 一五七・一五八頁)の中で次のように述べられた。「劉裕既得天下、爲了緩和豪門世族敵愾情緒、進而獲得他們的輿論支持和頌揚、在某種程度上放寬了對豪門世族的壓力。謝家的門資既高、在當時士族人士中、靈運又是一個領袖人物、劉裕自然爭取他爲新皇朝服務。但是、靈運是謝混的姪子、又是劉毅的老部下、原爲劉・謝政治集團中的人員、由於這一層歷史上的政治關係、也就無法得到劉宋皇朝過多的信任、只能給他做做有職無權的閑散官兒。而謝靈運呢？眼看晉室已亡、劉裕的山已坐定、他爲了維持王・謝舊族在政治和經濟上的特權、有跨進一步變爲新皇朝權貴的必要。(中略)這是一個不可調和的矛盾、它體現着劉宋皇朝和王謝舊族的利益衝突」。

③③ 顧紹柏校注『謝靈運集校注』所引。

- ③④ 藤井守氏は、『謝靈運の樂府詩』(『日本中國學會報 第二十七集』所收)の中で、「謝靈運は樂府詩を通して自己を表現することは全くいってもよい程にしておらない」、「樂府詩を餘技的なもの、遊戲的なものと考えている」と述べられた。しかし、藤井氏はまた、「(會吟行)は」政治的野心を持ちながら中央政府に入れられない不満の心を抱いていた頃であるから、彼の住んでいた會稽のよさを作品に作りあげることによって、少しく不満のはけ口を求めようとする身上が潜在的にせよ働いていたかも知れない」とも指摘された。私

の論評は思い入れが強すぎるかも知れない。もっとも、『鞠歌行』に對して、「世間には知己の人は少ないと寂しげに言外で言うのは、滿ちあふれるような才能をもちながらもあまり高く認められなかった靈運の不満であつたろう」と、分析される學者もおられる。船津富彦『中國の詩人3 謝靈運』(集英社 昭和五十八年)。

- ③⑤ 謝靈運の「眞」字の用例は、本文に引用した二例のみである。『謝靈運詩索引』(興膳宏編 京都大學中國文學會)。陶淵明の詩におけるその他の「眞」字の例をここに掲げておく。『勸農』「傲然自足、抱朴含眞」、『始作鎮軍參軍經曲阿』「眞想初在襟、誰謂形迹拘」、『飲酒二十首・其二十』「羲農去我久、舉世少復眞」、『連雨獨飲』「天豈去此哉、任眞無所先」。以上である。これらの詩における「眞」も、陶淵明の内面的なものを想定していいであろう。

- ③⑥ 注⑮。小川博士のこの見解は卓見である。謝靈運に『過瞿溪山飯僧』と題する詩がある。黃節によれば、『登江中孤嶼』詩と同じく、永嘉で作られたものである。次のように歌われている。

迎旭凌絕嶺	映沚歸激浦	鑽燧斷山木	揜岸礪石戶
結架非丹甍	籍田資宿莽	同游息心客	暖然若可睹
清霄颺浮煙	空林響法鼓	忘懷狎鷗鰕	攝生訓兕虎
望嶺眷靈鷲	延心念淨土	若乘四等觀	永拔三界苦

謝靈運が『登江中孤嶼』詩において、「想像崑山姿、緬邈區

中縁」と詠じたとき、『過瞿溪山飯僧』詩の最後の四句「望嶺眷靈鷲、延心念淨土。若乘四等觀、永拔三界苦」を心に描いていたと想像して、少しも不思議でない。

- ③⑦ 『宋書』謝靈運傳論をめぐって』（『東方學』第五十九輯）所収。

③⑧ 注③①。

③⑨ 『宋書』（本傳）。

④① 注②⑧。

④② 『東方學報』第三十六冊）所収。

④③ 一一三頁。中華書局 一九八八年版。

④④ 二一頁。東洋文庫二〇四 平凡社。

④⑤ 『文心雕龍』「麗辭」篇。

④⑥ 對貞に關する實際の狀況は、董作賓『大龜四版考釈』「三卜法第一」（『董作賓學術論著上』所収 世界書局）参照。

④⑦ 小尾郊一『謝靈運——孤獨の山水詩人』（汲古書院 一九八三年）、松本幸男『陶淵明の生涯と作品』（學林 第十號）所収）など。

④⑧ 『杜甫の紀行詩』（『支那文學研究』所収 弘文堂 大正十四年）。

④⑨ 『謝康樂詩注』卷三「石壁立招提精舍」詩注。

④⑩ 注③⑤『謝靈運詩索引』、及び『全晉索引』（松浦崇編 權歌書房）。

⑤① 『杜詩引得』（哈佛燕京學社引得特刊14）。

⑤② 杜詩における「陶謝」（森）

⑤③ 『宋書』（本傳）参照。

⑤④ 『莊子 內篇』（中國古典選7 朝日新聞社）。

⑤⑤ 『杜少陵詩集 中』（『從事行』（續國譯漢文大成 昭和四十年）。

⑤⑥ 注⑤②。

⑤⑦ 『杜少陵詩集 中』（『石櫃閣』）。

⑤⑧ 『宋書』「本傳」に、「潛不解音聲、而蓄素琴一張、無絃。每有酒適、輒撫弄以寄其意」とある。

⑤⑨ 注②⑧。

⑤⑩ ともに『敬業堂詩集』卷十五。

⑤⑪ 清の朱彝尊に『再簡朴公』（『曝書亭集』卷十四）と題する七言絶句があり、前半の一聯は次のように歌われている。

「謝家木屐無完齒、陶令籃輿怕朔風」。この對句は、私が言うところの外在的なもの同士による構成である。

⑤⑫ 吉川幸次郎『杜甫詩注 第一冊』（筑摩書房）。

⑤⑬ 注⑥①。

⑤⑭ なお、杜甫の陶淵明に對する考え方については、吉川幸次郎『杜甫と陶潛』（『全集12』所収）を参照。

⑤⑮ 『「碧草」と「綠草」』（『藝術論集 第二號』所収 一九八六年 大阪藝術大學文藝學科研究室）。また歐陽修の『詩話』に次のような一節がある。「陳公（從易）時偶得杜集舊本、

文多脫誤。至送蔡都尉詩云、身輕一鳥。其下脫一字。陳公因與數客、各用一字補之。或云疾、或云落、或云起、或云下、

莫能定。其後得一善本、乃身輕一鳥過。陳公嘆服、以爲雖一字、諸君亦不能到也』(『歐陽文忠公文集』卷一百二十七)。右の文中にある「送蔡都尉詩」は、正式には「送蔡希魯都尉還隴右寄高三十五書記」と題するものである。問題の「身輕一鳥過」一句は、『九家集注』(卷十八)が指摘するとおり、『文選』(卷二十九)所收の張協『雜詩十首・其二』の一聯「人生瀛海內、忽如鳥過目」などに基づくものであろう。杜

甫の『文選』に對する造詣の深さを示す一例である。

⑥④ もっとも、この詩は古詩であるから嚴密な平仄は要求されないが、平仄の關係も考慮に入れるべきかもしれない。毎句第二字の平仄は次のとおりである。「平仄仄平平仄仄平平仄仄平」。ただし、第四字目は、これほど整っていない。

⑥⑤ 『杜甫の詩論と詩』(『全集12』所收)。